

Bergson e o pensamento chinês: a duração e o *I Ching*

Bergson and chinese thinking: the duration and the I Ching

Eduardo Soares Ribeiro¹

Resumo

O presente trabalho tem por objetivo traçar um paralelo entre determinados aspectos da filosofia de Henri Bergson e o *I Ching*, livro-fundador da civilização chinesa. Apontaremos como dois registros de pensamento tão distantes no espaço e no tempo chegaram a conclusões ontológicas semelhantes sem, contudo, reduzir um ao outro, ou explicar um pensamento pelos conceitos do outro. Para tanto, utilizaremos os conceitos de duração de Bergson, pautando-nos principalmente em seus textos *Introdução à metafísica* (1903) e *O pensamento e o movente* (1934), e de mutação do *I Ching*. Respalda-nos em estudiosos do *I Ching* e da sinologia, iremos desenvolver nossa hipótese do Ser manifesto no *I Ching* se dá de forma similar à substância bergsoniana definida como pura mudança e movimento. Tentaremos mostrar, ainda, a semelhança entre a visão bergsoniana da duração, a qual está para além de uma definição pela linguagem, e a constatação de Lao-Tsé de que “o *Tao* que pode ser dito não é o verdadeiro *Tao*”. Finalmente, nos propomos a indicar a resposta a este problema em Bergson e no *I Ching*, isto é, em que medida a intuição da duração do filósofo e sua comunicação – sua expressão através da linguagem –, que se dá por intermédio de imagens, tem um paralelo com a constituição imagética do *I Ching* com seus hexagramas.

Palavras-chave: Tempo. Mutação. Intuição. Imagens.

Abstract

This paper aims to draw a parallel between certain aspects of the philosophy of Henri Bergson and the I Ching, book-founder of Chinese civilization. We will show as kinds of thought so far away in space and time came to similar conclusions in an ontological way without, however, reducing each other, or explain a thought by the concepts of another. To do so, we will use the concepts of duration of Bergson, focusing primarily on their texts introduction to metaphysics (1903) and the moving and thinking (1934), and mutation of the I Ching. Endorsing our writings we found in I Ching scholars and sinology our basis and we will develop our idea of being manifest in the I Ching to be similarly to bergsonian substance defined as pure change and movement. We will try to show the similarity between the bergsonian vision of duration, which is beyond a definition by the language and the words of Lao Tzu that "the Tao that can be told is not the true Tao". Finally, we propose to indicate the answer to this problem in Bergson and in the I Ching, that is, to what extent has the intuition of the duration of the philosopher and his communication – its expression through language – which takes place through images, has a parallel with the Constitution with its imagery of the I Ching hexagrams.

Keywords:

Time.

Mutation.

Intuition.

Images.

¹ Graduado em Filosofia (licenciatura e bacharelado) pela Universidade Estadual Paulista (UNESP) de Marília. É mestrando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Trabalha na área de filosofia francesa contemporânea, com ênfase no pensamento de Henri Bergson e sua relação com a metafísica, epistemologia e moral. eduardo.sribeiro@yahoo.com.br

1 Introdução

Este artigo buscará realizar uma aproximação comparativa entre duas teorias ou abordagens metafísicas, a saber: a do filósofo francês Henri Bergson (1859-1941) e o ***I Ching*** ou **Livro das Mutações** chinês, cuja origem remonta a mais de 5000 anos. Nosso objetivo, nesta breve apresentação, é o de elucidar o *modus operandi* tanto de Bergson quanto do ***I Ching*** no que diz respeito às suas concepções acerca do Ser e sua respectiva expressão ou comunicação, bem como de que maneira essas perspectivas metafísicas bem particulares se encontram em um diálogo fecundo de ideias.

Primeiramente, dissertaremos sobre a filosofia de Henri Bergson e o pensamento chinês derivado do ***I Ching*** separadamente um do outro, no intuito de salientar aspectos importantes no que tange à ontologia de cada um deles para, então, conseguirmos traçar alguns paralelos entre os dois. É que, para nós, o que se apresenta como mais idiossincrático, tanto em Bergson com sua noção de duração, quanto no ***I Ching*** com sua concepção de

mundo movente, parece ser comum a ambos, partilhado por ambos, numa similaridade que se faz notável.

No entanto, cabe ressaltarmos que não desejamos reduzir ou explicar o pensamento de um com os conceitos do outro, ou seja: não queremos fazer parecer que a filosofia de Bergson é algo assim como o ***I Ching*** do ocidente ou uma versão do ***I Ching*** apresentada na linguagem filosófica ocidental, ou o contrário, que o **Livro das Mutações** seria uma espécie de bergsonismo oriental – nem tampouco explicar o pensamento e os conceitos desenvolvidos por Bergson através daqueles elaborados pelo ***I Ching*** e vice-versa. Nosso objetivo no presente trabalho é estabelecer **paralelos** que evidenciem como diferentes registros ou territorialidades do saber podem dialogar de maneira a auxiliar na exploração de cada território em particular, podendo, no melhor dos casos, através do que podemos chamar de comparação, conduzir-nos à maior compreensão de cada um deles.

2 Bergson e o pensamento chinês

2.1 A duração bergsoniana

A duração é o conceito que permeia todo o pensamento de Henri Bergson (1859-1941). É o tempo puro, sempre movente, não espacializado e que ainda não passou pelo filtro da inteligência. Em Bergson, a duração é a essência mesma da realidade, e, nesse sentido, podemos dizer que ela é antes **conceitualizada** do que um conceito

propriamente dito, antes experienciada que teorizada; a duração é o cerne da filosofia bergsoniana e todos os conceitos fundamentais criados pelo autor se desenvolvem em torno de seu eixo.

Com efeito, para Bergson, a duração está presente em todos os aspectos do real, desde a consciência individual até o ser metafísico. De maneira muito resumida, Bergson, ao longo de sua obra, parte da

intuição da duração interior – do Eu profundo –, em seu **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência** (1889), para passar à duração material em **Matéria e memória** (1896) e então à duração da vida mesma em **A evolução criadora** (1907) e do próprio universo². Seu pensamento pode ser compreendido como tendo por noção primitiva a duração, à qual sempre tornará a voltar.

Apesar de a duração estar presente desde sua primeira obra, sendo a pedra angular de seu pensamento, Bergson irá falar dela mais manifestadamente e de sua importância em sua filosofia, no texto-retrospectivo, último material por ele publicado, uma coletânea de ensaios intitulada de **O pensamento e o movente** (1934). Esse livro contém três ensaios que utilizaremos para evidenciar o que é a duração de acordo com Bergson: **Introdução à metafísica, A percepção da mudança** e as duas introduções feitas à obra.

Com efeito, após sua intuição inicial da duração, Bergson, no que diz respeito à história da filosofia, passará a analisar as diferentes concepções de tempo dadas pelos filósofos antigos e modernos, que herdaram dos primeiros as mesmas dificuldades em relação ao tema (BERGSON, 2006, p. 180)³, com vistas a solucioná-las. Para dizer rigorosamente, ele não se propõe de fato

solucioná-las, pois Bergson, como tentaremos brevemente mostrar, toma outro ponto de partida.

De fato, os filósofos antigos, com maior veemência Platão, diziam que do imóvel, ou das ideias imóveis e eternas, é que se nascia a mudança e o mundo tal qual conhecemos. Bergson afirma que não, que a mudança é primeira; ela antecede toda e qualquer imobilidade:

Toda esta filosofia que começa em Platão e desemboca em Plotino é o desenvolvimento de um princípio que formularíamos assim: “Há mais no imóvel do que no movente, e passamos do estável ao instável por uma simples diminuição”. Ora, é o contrário que é verdadeiro (BERGSON, 1989, p. 154).

Para Bergson há **mais** na mudança que no imóvel: de fato, o filósofo assevera que “não há nunca imobilidade verdadeira, se entendemos com isso uma ausência de movimento” (BERGSON, 2006, p. 165). A essa mudança sempre-presente e essencial, Bergson dará o nome de duração.

É importante diferenciarmos a duração pura do tempo espacializado, apreendido pela inteligência e que é passível de medição e de segmentações arbitrárias. Bergson diz que “o que é duração pura exclui toda ideia de justaposição, de exterioridade recíproca e de extensão” (BERGSON, 1989, p. 136). Frédéric Worms, em seu *“Le vocabulaire de Bergson”*, afirma que a duração “se opõe [...] a toda decomposição em dimensões (passado, presente, futuro) ou em partes (momentos, instantes, etc.). [...] Ela é um absoluto. (WORMS, 2000, p. 21, tradução nossa). A divisibilidade do tempo espacializado se opõe à indivisibilidade da duração, a qual é um fluxo contínuo sem início ou fim, de pura mudança:

² Na ordem expansiva da duração exposta no texto acima, cf. Bergson (2007), todo o capítulo II; Bergson (1999, cap. IV, p. 212-213); Bergson (2005), a primeira parte do capítulo I, especialmente p. 16; no que diz respeito à duração universal; Bergson (1989, 234-235; 2005, p. 11-12).

³ De fato, Bergson não se propõe a solucionar tais problemas exatamente porque os chama de “problemas mal postos”, “problemas mal colocados”, os quais não só não podem ter solução, como engendram uma série de antinomias e questões não-solúveis para a metafísica como, por exemplo, o problema da origem do ser e as ideias de desordem e nada. Confira a esse respeito, Bergson (2005, p. 239-242; 1989, p. 254-256; 1989, p. 151).

abandonemos esta representação intelectual do movimento, que o desenha com uma séria de posições. Vamos direto a ele, e consideremo-lo sem conceitos interpostos: nós o vemos simples e uno. [...] [A mobilidade] se confunde com um esforço cuja duração é uma continuidade indivisível (BERGSON, 1989, p. 223-224).

Essa “indivisível continuidade de mudança que constitui a duração verdadeira” (BERGSON, 2006, p. 172) é várias vezes comparada por Bergson a uma melodia. A melodia muda nela mesma e por ela mesma, não necessitando de nenhum suporte no qual essa mudança venha ocorrer. Cada nota que se sucede à outra está relacionada com a anterior numa relação de interpenetração indivisível: não posso obliterar uma nota sequer sem que com isso não se altere toda a constituição de determinada melodia. A duração, então:

É [...] a continuidade indivisível e indestrutível de uma melodia em que o passado entra no presente e forma com ele um todo indiviso, que permanece indiviso e mesmo indivisível apesar do que aí se acrescenta a cada instante, ou melhor, graças ao que se acrescenta. (BERGSON, 1989, p. 260).

É essa mudança que podemos captar, não através de nossa inteligência, de nosso processo intelectual ordinário, mas daquilo que Bergson chamou de intuição: “a intuição nos dá a coisa de que a inteligência só apreende a transposição espacial” (BERGSON, 1989, p. 260). Deleuze diz que a duração bergsoniana “trata-se de uma ‘passagem’, de uma ‘mudança’, de um *devenir*, mas de um *devenir* que dura, de uma mudança que é a própria substância” (DELEUZE, 1999, p. 27, grifo do autor). É essa passagem, a qual nossa inteligência “cinematográfica” não é capaz de captar, que a intuição apreende.

Bergson nos esclarece a diferença de funcionamento entre a intuição e a inteligência na seguinte passagem da introdução a **O pensamento e o movente**:

Pensar intuitivamente é pensar **na duração**. A inteligência parte ordinariamente do imóvel e reconstrói bem ou mal o movimento com imobilidades justapostas. A intuição parte do movimento, coloca, ou melhor, percebe-o como a realidade mesma, e não vê na imobilidade mais que um movimento abstrato, um instantâneo tomado por nosso espírito na mobilidade. A inteligência se dá ordinariamente coisas [...] e faz da mudança um acidente que se acrescentaria à estabilidade. Para a intuição, o essencial é a mudança (BERGSON, 1989, p. 234, grifo do autor).

A intuição é a ferramenta e método que temos de desenvolver para fazer filosofia integralmente, para captar o estrato básico de toda a realidade, que é mudança. Temos, então, que, na ontologia bergsoniana, o ser é puro movimento, fluir movente que constitui a essência de nosso eu interior, da matéria e de todo o universo: “O real, diz Bergson, [...] é o fluxo, é a continuidade de transição, é a mudança ela mesma. Esta mudança é indivisível e mesmo substancial” (BERGSON, 1989, p. 224). Tal mudança constante só é apreensível pela intuição metafísica, a qual adentra no objeto, captando o que este tem de único e inexprimível⁴.

Bergson nos convoca a todos a realizar um esforço para percebermos essa realidade, para **adentrarmos** nela, para unificarmos-nos à parte da realidade que já está dentro de nós mesmos, dando-nos aquilo que fez Bergson ser conhecido também como o “filósofo da alegria”:

⁴ Veremos mais à frente neste trabalho de que maneira, de acordo com Bergson, o inexprimível pode se tornar exprimível, ou como a intuição **pode** comunicar o movimento do real.

A filosofia [...] lucrará em encontrar algum absoluto no mundo movente dos fenômenos. Mas nós lucraremos também por nos sentirmos mais alegres e mais fortes. Mais alegres, uma vez que a realidade que se inventa diante de nossos olhos dará a cada um de nós, incessantemente, algumas das satisfações que a arte brinda, de longe em longe, os privilegiados pela fortuna. [...] Mas [...] seremos mais fortes, pois da grande obra de criação que está na origem e que se desenvolve diante de nossos olhos nos sentiremos participar, criadores de nós mesmos. Humilhados até então numa atitude de obediência, escravos de não sei que necessidades naturais, nós nos reergueremos, senhores associados a um maior Senhor (BERGSON, 2006, p. 120-121).

2.2 O *I Ching*

O *I Ching* é um livro profundo, poderoso e incomum. Sua importância no desenvolvimento da cultura chinesa não é equiparável a nenhuma outra obra existente na China. Podemos dizer que na árvore da sabedoria chinesa, o *I Ching* é a raiz. As diversas disciplinas espirituais e científicas produzidas ao longo de séculos na China, tais como a medicina tradicional e a acupuntura, as artes marciais, as técnicas de alquimia interna, o horóscopo, a política e as estratégias militares, o jogo de *Go*⁵, a arquitetura e as artes de uma maneira geral são derivadas do conhecimento do *I Ching*, o **Livro das mutações**. Richard Wilhelm⁶, autor da

primeira grande tradução do livro para uma língua ocidental, escreve o seguinte na abertura de seu trabalho:

O Livro das Mutações – *I Ching* em chinês – é, sem dúvida, uma das mais importantes obras da literatura mundial. Sua origem remonta a uma antiguidade mítica, tendo atraído a atenção dos mais eminentes eruditos chineses até os nossos dias. Tudo o que existiu de grandioso e significativo nos três mil anos de história cultural da China ou inspirou-se nesse livro ou exerceu alguma influência na exegese do seu texto. Assim, pode-se afirmar com segurança que uma sabedoria amadurecida ao longo de séculos compõe o *I Ching*. (WILHELM, 1982, p. 3).

É nesse sentido que podemos atribuir ao *I Ching* o estatuto de livro-fundador da civilização chinesa, não por ser sempre consultado ou tampouco por ser lembrado pelos chineses por sua antiguidade honorária, mas sobretudo por ter inaugurado uma maneira de pensar, ou antes uma forma de percepção da realidade que influencia até hoje a China, tão arraigados estão seus conceitos e conselhos nessa cultura⁷.

No que diz respeito à etimologia da palavra *I Ching*, sabemos que “*Ching*” significa “clássico”, no sentido de “livro clássico” e “*I*” é comumente traduzido por “mutação”. Podemos perceber que a denominação de clássico se consolidou junto ao livro muito tempo depois de sua formação, e que sua atribuição é tardia. Isso não ocorre, entretanto, com a palavra “*I*”, que tem

⁵ Jogo de tabuleiro chinês criado há cerca de 5 mil anos, logo após o aparecimento do *I Ching*; é chamado na China de *Wei Chi*. No que diz respeito à arquitetura, nos referimos, acima, à geomancia chinesa, também chamada de *Feng Shui*.

⁶ Richard Wilhelm (1873-1930) foi um missionário, sinólogo e teólogo alemão que traduziu, quando vivia na China, com a ajuda de seu mestre chinês Lao Nai Suan, o *I Ching*. (WILHELM, 1982, p. 1). Esta tradução para o alemão, foi a primeira publicada no Ocidente, em 1923. A popularização do *I Ching* no meio ocidental veio com o advento da tradução para o inglês do texto de Wilhelm, feita por Caryl F. Baynes em 1950, com prefácio de Carl Jung.

⁷ Os personagens que participaram da história canônica do desenvolvimento do *I Ching* foram, em ordem de aparição: o imperador mítico Fu-Xi (que teria vivido entre 3000 a.C a 2800 a.C.); Rei Wen e seu sobrinho Duque de Chou (cerca de 1150 a.C.); e finalmente Confúcio (551 a.C.-479 a. C.). Para um aprofundamento acerca da origem e da história do *I Ching*, bem como de sua estruturação interna e aplicações (WILHELM, 1982, p.10-12 e 271-279; MUTZENBECHER, 2010, p. 15-18.35-39; GRANET, 1997, p. 120; JAVARY, 1989, p. 17.35-38).

diferentes possibilidades de formação. Gustavo Alberto Corrêa Pinto, no prefácio à edição brasileira da tradução de Richard Wilhelm do *I Ching*, em uma passagem bastante elucidativa, escreve assim:

Segundo alguns autores, o ideograma *I* (☵) teria sua origem no desenho de um camaleão, significando movimento (em virtude da agilidade dos lagartos) e mutação (em virtude do mimetismo). A parte superior do ideograma (☰) seria [...] uma estilização do desenho da cabeça, e a parte inferior (☷) resultaria do corpo e das patas do camaleão. Outros autores sustentam que o ideograma em questão teria surgido de uma composição do ideograma de “Sol” (☲) [...] com o ideograma de “Lua” (☾) [...]. O sentido de “mutações” se deveria então ao constante movimento aparente do Sol e da Lua no céu. [...] Sem dúvida, mutação é o fator central da visão de mundo que se consolida na China no período imediatamente anterior à dinastia *Chou*. A observação do mundo em torno de si e a observação do mundo em seu próprio interior levaram o homem chinês à constatação de um fluir contínuo do qual nada escapa. (CORRÊA PINTO, 1982, p. XI-XII).

Gustavo diz ainda que, “analisando-se a mutação, verifica-se que ela própria é invariável. Sendo onipresente e absoluta, a mutação é imutável. Por isso, *I* significa mutação e não mutação” (CORRÊA PINTO, 1982, p. XI-XII). Os hexagramas são a expressão imagética dessa mudança que permeia tudo, e o *I Ching* em seu formato básico, somente com seus 64 hexagramas, é, portanto, um livro, mas, diferente dos outros, é composto por figuras ou antes imagens, imagens que propõem movimentos, análogos às mudanças do plano da natureza.

A mudança imutável é precisamente o que os chineses chamam de *Tao* (道)⁸; é a

realidade última percebida interior e exteriormente. Quando dizemos chineses, neste caso, nos referimos principalmente aos taoístas e confucionistas; mas, com Thomas Merton (2003, p. 32), dizemos: “na verdade, toda filosofia e toda a cultura chinesas tendem a ser ‘taoístas’ num sentido mais amplo, pois a ideia do *Tao* é, de uma ou de outra maneira, central ao pensamento chinês tradicional.” O taoísmo foi fundado por Lao-Tsé (551 a.C.-479 a.C) quando da escrita de seu *Tao Te Ching*, um livro composto por 81 poemas e tido como o tratado fundamental da “escola do *Tao*”. Nele, Lao-Tsé escreve sobre o *Tao*, sua constituição, funcionamento e implicações no mundo dos homens, na terra e no céu. No poema XXV, o sábio taoísta diz:

Algo foi misteriosamente formado,
Nascido antes do céu e da terra.
No silêncio e no vazio,
Permanecendo sozinho e imutável.
Sempre presente e em movimento.
Talvez ele seja a mãe das dez mil coisas.
Não conheço seu nome.
Chame-o *Tao*.
Por falta de uma palavra melhor, eu o chamo grande.⁹

Ademais da constatação de que o *Tao* está sempre em movimento, podemos também perceber aqui o caráter paradoxal do *Tao* em sua essência, **imutável** e **movendo-se**. Esse aspecto salientado pelo taoísmo influenciará profundamente o zen-budismo com seus koans – enigmas ditos pelo mestre ao discípulo em formas de história, diálogo ou declaração com

subjacente a toda a ontologia e cosmologia do **Livro das Mutações**. No que concerne ao ideograma 道, ele é traduzido comumente por “caminho”; para outros possíveis significados (WATTS, 1975, p. 21). Podemos dizer que, dada a miríade de possibilidades de tradução a este ideograma, o mais recomendável seria não traduzi-lo.

⁹ Todas as nossas referências ao *Tao Te Ching* no presente trabalho são da tradução para o inglês feita por Gia-fu Feng e Jane English (1972). As traduções do inglês para o português são nossas.

⁸ O *Tao* é a lei imutável da eterna mudança, lei-mãe do *I Ching*. Como conceito, o *Tao* não tem a antiguidade do *I Ching*, sendo sistematizado depois, mas ele está *Paralellus*, Recife, v. 4, n. 8, p. 335-346, jul./dez. 2013

o intuito de fazer o aprendiz atingir a iluminação – e suas formas não convencionais de se lidar com a linguagem e a experiência cotidiana.¹⁰

Sobre a mudança como conceito axial no *I Ching* e no pensamento chinês, Fritjof Capra, em seu **Tao da Física** (1983, p. 85), escreve:

[A] realidade é denominada o *Tao*. [...] É o caminho ou processo do universo, a ordem da natureza. [...] Em seu significado cósmico original, o *Tao* é a realidade última e indefinível como tal. [...] É o processo cósmico no qual se acham envolvidas todas as coisas; o mundo é visto como um fluxo contínuo, uma mudança contínua.

Essa mudança é engendrada e perpetrada pela mútua intercambiação de *yin* e *yang*, dois aspectos do próprio *Tao*, que não são estáticos eles mesmos, ao contrário estão sempre em movimento, respectivamente em declínio ou ascensão, obscurecimento ou esclarecimento, entrada e saída e assim por diante. *Yin* e *yang* não são forças ou coisas, mas processos, ou antes tendências que se efetivam na realidade do *Tao*: “emblemas do movimento configurante da vida, *yin* e *yang* não se realizam a não ser no interior da dinâmica que os acasala”. (JAVARY, 1989, p. 22).

Nos hexagramas do *I Ching*, essa relação é representada por uma linha inteira

yang (_____) e uma linha partida *yin* (____). Essas linhas são as expressões dos contínuos processos de mudança e, justapostas em seis posições, irão formar um determinado hexagrama. Na 2ª parte do “Grande Comentário”, capítulo VIII, está escrito:

O **Livro das Mutações** é uma obra da qual o homem não deve se manter distante. Seu *Tao* está em perpétua mutação —Modificação, movimento sem descanso fluindo através de seis posições vazias; subindo e descendo sem cessar. O firme e o maleável mudam. Não se pode contê-los numa regra; **aqui só a mudança atua** (WILHELM, 1982, p. 264, grifo nosso).

Dada a importância central da mudança e do movimento no *I Ching*, alguns tradutores sugerem que interpretemos os títulos dos hexagramas como verbos, não como substantivos, evidenciando a ideia de movimento contida nas imagens. Por exemplo, o hexagrama 27 (☵☵), chamado também de “nutrição”, poderia ser traduzido por **nutrindo**.

Cada hexagrama é uma imagem que intenta expressar ou manifestar um determinado movimento da realidade. Essa realidade, conhecida por *Tao*, que está sempre em mutação, é plenamente abarcada no conjunto dos 64 hexagramas, tanto em seu plano macroscópico – ontológico ou cosmológico – quanto no plano microscópico – da consciência individual. É por essa abrangência e capacidade de penetração total no caráter essencial do universo que o *I Ching* é a base da civilização chinesa, a mais antiga, ao lado da Índia, que ainda perdura na Terra.

¹⁰ Existe um número razoável de bibliografias competentes acerca do zen-budismo. Os trabalhos mais clássicos são os do professor D. T. Suzuki (1870-1966), do qual podemos citar “Introdução ao zen-budismo” (1993) e “Viver através do zen” (1977). Alan Watts (1915-1973), filósofo anglo-americano, escreveu também diversas obras sobre o zen, o taoísmo e o pensamento oriental. Seu melhor livro de introdução a esse tema é “O budismo zen” (2000). No que diz respeito ao nosso trabalho, vários aspectos da filosofia de Bergson são passíveis de comparação fecunda com o pensamento oriental (eminentemente o chinês); neste sentido, podemos citar a ótima tese do japonês Minoru Yamaguchi, publicada em 1969, intitulada “The intuition of zen and Bergson”.

2.3 Bergson e o pensamento chinês

Eis, então, que na primeira introdução de **O pensamento e o movente**, Bergson afirma que a realidade se apresenta como “um progresso ininterrupto de mudança – uma mudança sempre aderente a si mesma numa duração que se alonga sem fim.” (BERGSON, 1989, p. 224). É um pensamento metafísico eminentemente novo¹¹ na história da filosofia ocidental, esse que sustenta a mudança como base de todo o real e onde a “permanência da substância [é, [...] uma continuidade de mudança” (BERGSON, 1989, p. 270). Intuindo a realidade dessa maneira, Bergson diz que

Em lugar de uma descontinuidade de momentos que se substituiriam num tempo indefinidamente divisível, [se] perceberá a fluidez contínua do tempo real que corre indivisível. Em lugar de estados superficiais que viriam um de cada vez recobrir uma coisa indiferente [...], [se] **apreenderá uma só e mesma mudança** que vai sempre se prolongando, como numa melodia onde tudo é devir mas **onde o devir, sendo substancial, não necessita de suporte** (BERGSON, 1989, p. 187, grifos nossos).

A questão da não necessidade de um suporte para essa substância movente no pensamento de Bergson é especialmente importante no estabelecimento do paralelo com o **I Ching**. O **Livro das mutações** afirma, em seu pensamento ontológico, que não há um apoio no qual a mudança venha a se manifestar. Não se trata de uma mudança superficial atuando sobre um suporte sempre imóvel, mas da mudança, se assim podemos

dizer, como o próprio suporte da realidade. Ela é o todo abrangente e onipenetrante, sendo a **única** realidade concebível:

[No *I Ching*] essa mutação não era concebida como incidindo sobre seres ou objetos sofrendo modificações. Não há **o que** mude, não há **quem** mude, pois só há o mudar. Supor que algo ou alguém muda é supor esse algo ou alguém fora da mutação, sofrendo-lhe então a ação. Ante a universalidade e onipresença da mutação, não se pode propriamente falar de algo ou alguém que muda. Há que se compreender, isto sim, os modos e estágios da mutação e, para tanto, cunharam-se os Kua [trigramas], que a tradição chinesa atribui a Fu- Xi, o ser mítico em quem teve origem todo o mundo chinês (CORRÊA PINTO, 1982, p. XII, grifos do autor).

Quão semelhante se nos apresenta tal visão com o que Bergson escreve em “A percepção da mudança”:

“Há mudanças, mas não há, sob a mudança, coisas que mudam: a mudança não precisa de um suporte. Há movimentos, mas não há objeto inerte, invariável, que se mova: o movimento não implica um móvel” (BERGSON, 2006, p. 169, grifo do autor).

Essa duração bergsoniana contínua não é algo evanescente, fugaz, pelo contrário, tem um peso ontológico, mesmo uma regularidade, a qual o **I Ching**, por seu turno – tão ligado desde sua origem à apreciação e compreensão do movimento da natureza –, expressa em termos como os que se seguem: “a natureza está em constante mudança, mas sempre através das mesmas estações – sempre a primavera, nunca as mesmas flores”. É isto similar ao que Bergson afirma quando nos diz:

A mudança, se consentirem em olhá-la diretamente, sem o véu interposto, bem rapidamente lhes aparecerá como o que pode haver no mundo de mais substancial e de mais durável. Sua solidez é infinitamente superior à de uma fixidez que não é mais que um

¹¹ Apesar da aparente semelhança entre a filosofia bergsoniana e o pensamento de Heráclito, o qual afirma que a realidade é um puro vir-a-ser, Bergson diz que para ele se trata, ao contrário, da “persistência das existências” numa continuidade movente, numa continuidade *substancial* movente. Confirma Bergson (1989, p. 151), a pequena nota do próprio Bergson sobre sua doutrina e a de Heráclito.

arranjo efêmero entre mobilidades (BERGSON, 2006, p. 173).

A mudança de que fala o **Livro das Mutações** está, aliás, em seu próprio nome, *I*. Além dos significados que já passamos em revista, há um outro, que equivaleria a “fácil e simples”, pois “no fundo da complexidade aparente do universo, jaz oculta uma ‘simplicidade’” (CORRÊA PINTO, 1982, p. XII); na complexidade aparente da mudança contínua, existe a mudança como simples, como o sustentáculo único e fácil – no sentido também de espontâneo – da realidade. Bergson mesmo nos diz o porquê de ter elegido o tema da mudança: “Escolhi-o porque o tomo por capital e porque considero que, caso estivéssemos convencidos da realidade da mudança e nos esforçássemos para resgatá-la, tudo se simplificaria” (BERGSON, 2006, p. 150).

Tanto em Bergson quanto no *I Ching*, mais do que fenomênica, a mudança é, também, principalmente, ontológica. E essa “mudança substancial” de que fala o filósofo francês deve ser expressa em sua plenitude fluídica: “restituamos ao movimento sua mobilidade, à mudança sua fluidez, ao tempo sua duração.” (BERGSON, 1989, p. 225). A duração, experiência primordial da filosofia bergsoniana, é manifestada no hexagrama 32 do *I Ching*: ☶☳. Esse hexagrama se chama “durando” e é muito significativo que seja o de número 32, metade de 64. É que a duração, o tempo como contínua e pura mudança, é a concepção e a experiência central de todo o *I Ching*. No “Comentário sobre o Julgamento” (MUTZENBECHER, 2010, p. 169), se lê:

Duração. O Firme está acima, o suave abaixo. Trovão e vento atuam juntos. Suave, e em movimento. O firme e o suave se correspondem e a isso se

chama Duração. Sucesso. Nenhuma falha. A perseverança é favorável. O curso do céu e da terra perdura, e nunca acaba. É favorável ter aonde ir. Cada término é seguido de um novo começo. O sol e a lua seguem o curso do céu e por isso seu brilho é duradouro. As quatro estações se modificam e transformam e, por isso, sempre conduzem à plenitude. O sábio mantém o seu curso e o mundo mantém a sua estrutura até completar-se. Contemple o curso da Duração para compreender a natureza do céu e da terra e de todos os seres.

Como já mencionamos na primeira parte deste trabalho, essa duração de que fala o *I Ching* é, no pensamento de Bergson, apreendida não pela inteligência, mas pela intuição. A intuição é a coincidência com o objeto estudado, o simpatizar-se com as coisas, é o abster-se por um momento da separação entre sujeito e objeto para apreender o que **é** o objeto, **nele mesmo**, sem intervenção da linguagem, dos conceitos ou dos símbolos, imergindo, assim, na duração real. Com a intuição é possível que se “veja” o ser, que se tenha acesso a ele. Nesse sentido, Worms afirma que “a intuição é [...] o conhecimento imediato, em todas as coisas, da duração como realidade última” (WORMS, 2000, p. 38).

A dificuldade que surge com respeito à intuição da duração é a possibilidade de comunicarmos essa intuição mesma: como, através de signos que cristalizam a realidade movente, podemos expressar aquilo que é pura fluidez e mobilidade? Como **movimentar a linguagem** que, por essência, é estática e que trata do novo sempre em termos do antigo?

Uma representação tomada de um certo ponto de vista, uma tradução feita com certos símbolos, permanecem sempre imperfeitas comparadas com o objeto representado, ou que os símbolos tentam exprimir. Mas o absoluto é perfeito no sentido de que é

perfeitamente o que é (BERGSON, 1989, p. 134).

No entanto, é preciso que se comunique a intuição da duração, ou antes, segundo Bergson, é **possível** que tal intuição seja comunicada. É necessário que se criem novos conceitos, conceitos “moldáveis”, “cambiantes em si mesmos”, que consigam expressar esse todo movente a que se referem. Sobretudo será necessária a criação de *imagens* para figurar, inclusive metaforicamente, esse real movente. O filósofo, então, deverá fazer uso de

representações flexíveis, móveis, quase fluidas, sempre prontas a se moldarem sobre as formas fugitivas da intuição. [...] Nossa duração pode ser-nos apresentada diretamente na intuição, que pode ser sugerida indiretamente por imagens, mas que não poderá – se tomamos a palavra conceito em seu sentido próprio – se encerrar numa representação conceitual (BERGSON, 1989, p. 138-139).

As imagens bergsonianas, tanto quanto as metáforas, serão de extrema importância no intuito de se **torcer** a linguagem, de fazer dela aquilo que, a princípio, não está destinada a ser: fluidez, movimento e mudança.

Nenhuma imagem substituirá a intuição da duração, mas muitas imagens diversificadas, emprestadas à ordem de coisas muito diferentes, poderão, pela convergência de sua ação, dirigir a consciência para o ponto preciso em que há uma certa intuição a ser apreendida. (BERGSON, 1989, p. 137).

Ora, essa questão também encontra paralelo com o pensamento chinês tal como o estamos abordando. Lao-Tsé, no poema inicial do *Tao Te Ching*, escreve:

O *Tao* que pode ser dito não é o eterno *Tao*.

O nome que pode ser nomeado não é o eterno nome.

Sem nome é o começo de céu e terra.

O sábio chinês quer dizer com isso coisa semelhante ao que Bergson diz acerca da comunicação da intuição. Como posso falar sobre o *Tao* sempre-movente, sobre a realidade que **não pode** ser definida e descrita, senão ao preço de deturpá-la? Chuang-Tzu, discípulo maior de Lao-Tsé e escritor magno do taoísmo, diz: “Se alguém indaga acerca do *Tao* e outro responde, nenhum dos dois o conhece.” (CHUANG-TZU *apud* CAPRA, 1983, p. 96). Thomas Merton (2003, p. 56) escreve que “na verdade, o *Tao* não pode ser comunicado. Ainda assim ele se comunica à sua maneira”.

E é à sua maneira que a China encarou esse problema desde os primórdios de sua civilização e no decorrer de sua história. Uma solução a ele se deu na forma de sua escrita, a escrita ideogramática¹², que não parece se organizar para exprimir conceitos, mas sim **imagens**. Os ideogramas são tentativas por parte dos chineses, de expressarem, através da linguagem cotidiana contida em livros e manuscritos, a mudança inerente à realidade: “uma linguagem ideográfica é uma **série** de configurações e, nesta medida, ainda linear – embora não tão trabalhosamente linear quanto uma linguagem alfabética.” (WATTS, 1975, p. 33, grifo do autor).

Com efeito, é o *I Ching*, do qual diz-se derivar a própria escrita chinesa, quem dá sua solução a esse problema. Nascendo do seio da mudança, do *I*, os hexagramas são as “imagens-movimento” que expressam a mudança da realidade através de suas trocas incessantes e de suas linhas variáveis. Os

¹² Para um estudo específico no tema da linguagem e da escrita chinesas, cf. o capítulo inicial de WATTS, 1975 e também o Livro I de “O pensamento chinês” (1997), de Granet.

hexagramas são as verdadeiras imagens da duração para a China, jamais podendo se tornar ultrapassados, eles mesmos eternos e sempre moventes, como o *Tao*.

Bergson diz que

a experiência interior nunca encontrará uma linguagem estritamente apropriada para ela. Forçosamente terá que retornar ao conceito, **ajuntando-lhe então uma imagem**. Mas para isto será necessário que ela alargue o conceito, que ela o torne flexível (BERGSON, 1989, p. 244, grifo nosso).

4 Considerações finais

Podemos ainda acrescentar, à guisa de conclusão, que, talvez mesmo a precisão que Bergson dizia faltar à filosofia ocidental (BERGSON, 1989, p. 221), não se tenha ausentado do pensamento chinês: essa precisão que o filósofo francês buscou ao criar seus conceitos (BERGSON, 1989, p. 232) é aparentada àquela que levou a China, com o *I Ching*, a criar seus conceitos-imagem, suas metáforas-conceito e seus hexagramas.

Finalmente, diremos que a duração do *I Ching* e a *durée* bergsoniana, bem como

A correspondência, aqui, entre os dois pensamentos se torna evidente. Os hexagramas são os conceitos flexíveis de uma filosofia ao mesmo tempo que as imagens que os manifestam. Podemos acrescentar, ainda, que os chamados “Julgamentos” dos hexagramas e “Comentários” das linhas do *I Ching*, tanto dos hexagramas como unicamente das linhas, não são, frequentemente, senão metáforas, no sentido que Bergson dá a elas.

seus respectivos modos de expressão, separados por tantos séculos de diferença, vêm se encontrar num misto de sabedoria e filosofia, ancestralidade e novidade, que se apresenta a todo aquele interessado na universalidade do pensamento humano e na possibilidade de diálogos interculturais. Tais encontros, para nós tão fecundos, merecem, em nossa opinião, ser explorados na plenitude de seu significado filosófico mais profundo.

Referências

BERGSON, Henri. **Seleção de textos e tradução Franklin Leopoldo e Silva**. São Paulo: Nova Cultural. Coleção Os Pensadores, 1989.

_____. **Matéria e memória**: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999 [1896].

_____. **A evolução criadora**. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005 [1907].

_____. **O pensamento e o movente**. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006 [1934].

_____. **Essai sur les données immédiates de la conscience**. Edição crítica “Le choc”, dirigida por Frédéric Worms; vol. edit. por Arnaud Bouaniche. Paris: Presses universitaires de France, 2007 [1889].

CAPRA, Fritjof. **O Tao da Física**: um paralelo entre a Física Moderna e o Misticismo Oriental. Tradução de José Fernandes Dias. São Paulo: Editora Cultrix, 1983 [1975].

DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 1999 [1966].

FENG, Gia-fu; ENGLISH, Jane. **Tao Te Ching**. Nova York: Vintage Books, 1972.

GRANET, Marcel. **O pensamento chinês**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997 [1934].

JAVARY, Cyrille. **O I Ching**. O livro do Yin e do Yang. Tradução de Alayde Mutzenbecher. São Paulo: Editora Pensamento, 1989.

MERTON, Thomas. **A via de Chuang Tzu**. Tradução de Paulo Alceu Amoroso Lima. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2003 [1965].

MUTZENBECHER, Alayde. **I Ching: o livro das mutações**: sua dinâmica energética. 3^a. Ed., Rio de Janeiro: Gryphus Editora, 2010.

SUZUKI, Daisetz Teitaru. **Viver através do zen**. Tradução de Maria Inez B. Lobo de Oliveira e Ana Maria de Gouveia. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977 [1972].

_____. **Introdução ao zen-budismo**. Tradução de Murillo Nunes de Azevedo. São Paulo: Editora Pensamento, 1993 [1969].

WATTS, Alan. **Tao: o curso do rio**. Tradução de Terezinha Santos. São Paulo: Editora Pensamento, 1975.

_____. **O budismo zen**. Tradução de Carlos Grilo Babo, 5^a. Ed., Lisboa: Editorial Presença, 2000 [1957].

WILHELM, Richard. **I Ching: o livro das mutações**. Tradução de Alayde Mutzenbecher e Gustavo Alberto Corrêa Pinto. São Paulo: Editora Pensamento, 1982 [1923].

WORMS, Frédéric. **Le Vocabulaire de Bergson**. Paris: Ellipses, 2000.

YAMAGUCHI, Minoru. **The intuition of zen and Bergson: comparative intellectual approach to zen. Reason of divergences between East and West**. Tokyo, Japan: Herder Agency Enderle Bookstore, 1969.

Artigo recebido em 19 de outubro de 2013.
Aceito em 20 de dezembro de 2013.